Montaigne und Shaftesbury

in

ihrer praktischen Philosophie.

Eine vergleichende Darstellung und ihr Ergebnis.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde der Hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Franz Klingenspor

aus Gross-Lafferde (Provinz Hannover).

AGAD. LIBRARY BIBL.

Tag der mündlichen Prüfung: 21. Mai 1908.

Braunschweig

Buchdruckerei Friedrich Bosse

1908.

20

Referent: Professor Dr. Falckenberg.

Dekan: Professor Dr. Hensel.

Dem Andenken meiner lieben Mutter.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

1. Einleitung 1
2. Abhängigkeit Montaigne's und Shaftesbury's von der Antike 5
3. Montaigne's Persönlichkeit und praktische Philosophie 7
4. Shaftesbury's Persönlichkeit und praktische Philosophie 19
   a) Shaftesbury als Moralphilosoph 22
   b) Shaftesbury als Religionsphilosoph 32
5. Ergebnis der Untersuchung 40

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41542704_0079

In der neusten Zeit hat man auf dem großen Gebiete der Philosophie unter den »vergessenen Büchern« vielfach auch die Werke Michel de Montaigne's (1533/92) genannt und begonnen, das Interesse für diesen Philosophen bei uns aufs neue zu beleben. Seitdem 1793 durch Joh. Joach. Bode die letzte vollständige deutsche Übersetzung der »Essais« erschienen ist, geht man gerade in unseren Tagen eifrig daran, neue deutsche sinngemäße Übersetzungen zu schaffen [1]).

Mit Recht hat man Montaigne zu den anregendsten Philosophen und geistreichsten Schriftstellern gezählt, aber auch zu den widerspruchsvollsten Naturen, wie sie nur eine Zeit gewaltigen Ringens der Geister hervorbringen konnte, die sich kraftvoll von dem Alten und Abgelebten, den mittelalterlichen Autoritäten der Kirche und der aristotelischen Philosophie, loszureißen suchten und geistige Freiheit und Selbständigkeit eigener philosophischer Gedanken erstrebten, jener Geister, die aber doch letztlich nicht genügend innere Kraft und Ausdauer besaßen, diese Freiheit und Selbständigkeit vollends durchzusetzen.

Dieses Widerspruchsvolle der Montaigne'schen Natur begegnet uns auf Schritt und Tritt bei der Lektüre seiner »Essais«, in denen er in einer, wenn auch oft sprunghaften, so doch eleganten und gediegenen Art eines philosophisch

---

[1]) Der Berliner Verlag Wiegandt & Griében hat kürzlich ein erstes Buch der »Versuche« Montaigne's herausgegeben, übersetzt von Wilh. Vollgraff; und der Münchener Verlag Georg Müller bereitet unter Zugrundelegung der Bodeschen Übertragung die »gesammelten Werke« Montaigne's, eine historische, kritische Ausgabe, herausgegeben von Wilh. Weigand und Otto Flake, in 8 Bänden vor.

und historisch gebildeten Weltmannes die verschiedensten Gebiete aus dem menschlichen Leben und aus der Wissenschaft mit einem bewundernswerten Scharfblick und einer überraschenden Offenheit behandelt. Fast alle seine Essais sind unterhaltend und fesselnd: sie gehören zu den gelesensten Schriften der Weltliteratur. Um ein rein äußeres Zeugnis für ihre erstaunliche Verbreitung anzuführen, sei erwähnt, daß bis zum Jahre 1866 nicht weniger als 136 französische Ausgaben erfolgt sind. Dieser Umstand zeugt von der großen Beliebtheit und Anziehungskraft seiner Philosophie.

Emerson [1]) erzählt uns: *It happened, when in Paris, in 1833, that, in the cemetery of Pere la Chaise, I came to a tomb of Auguste Collignon, who died in 1830, and who, said the monument, lived to do right, and had formed himself to virtue on the Essays of Montaigne.*

Ein anderes charakteristisches Zeugnis für den Einfluß des Philosophen auf die Gemüter der Franzosen gibt uns Malebranche [2]), der unter den »exemples généraux de la force de l'imagination« auch Montaigne anführt und von ihm sagt: *Cet auteur a un certain air libre, et il donne un certain tour si naturel et si vif à ses pensées, qu'il est mal-aisé de le lire sans se laisser préoccuper .... L'air du monde et l'air cavalier soûtenus par quelque érudition font un effet si prodigieux sur l'esprit qu'on l'admire souvent et qu'on se rend presque toûjours à ce qu'il décide, sans oser l'examiner, et quelquefois mêmes sans l'entendre.*

Gewöhnlich sucht und findet man Montaigne's philosophische Bedeutung in der Erneuerung der antiken Skepsis, in dem Bekenntnis der Schwäche der menschlichen Vernunft: *Je treuve bien plus rare de veoir convenir nos humeurs et nos desseings. Et ne fut jamais au monde deux opinions pareilles, non plus que deux poils, ou deux grains: leur plus universelle qualité, c'est la diversité* [3]). Und: *La peste de l'homme*

---

[1]) Representative Men, London 1902, S. 378.

[2]) De la recherche de la vérité. Amsterdam 1688, I, S. 271.

[3]) Wir zitieren nach der Ausgabe der Essais von J. V. Le Clerc, Paris 1865 nach Band (I—IV) und Seite. — III, 184.

c'est l'opinion de scavoir[1]). Die einzige Gewißheit der wahren Erkenntnis ruht in der göttlichen Offenbarung und in dem Glauben: *Les choses qui nous viennent du ciel ont seules droict et auctorité de persuasion; seules, la marque de verité*[2]). Wenn Montaigne auch theoretisch den radikalen Skeptizismus zum Prinzip erhebt und sich als Schüler des Sextus Empiricus ausgibt, so denkt er doch praktisch nicht daran, mit dieser Skepsis Ernst zu machen, da sie ja in ihrer letzten Konsequenz eine Vernichtung des gesunden intellektuellen Lebens bedeuten würde. In der Tat hat die Skepsis für Montaigne nur Bedeutung, insofern sie das geeignete Mittel für die Annahme der göttlichen Offenbarung, der christlichen Wahrheit ist. In der theoretischen Philosophie war es denn auch die Verbindung von Skepsis und Orthodoxie, die bei Montaigne's Zeitgenossen sowohl wie auch bei den späteren Skeptikern ihre Wirkung in Frankreich nicht verfehlt hat. Sein Freund und Schüler Pierre Charron, dann Sanchez, La Mothe le Vayer, Sorbière, Foucher, Huet u. a. — sie haben Montaigne's Gedanken wohl systematischer ausgearbeitet, aber inhaltlich ihnen nichts wesentlich Neues hinzugefügt. Blaise Pascal sucht, beeinflußt von Montaigne, in seinen »Pensées« den Menschen die Nichtigkeit ihrer Vernunft darzulegen, um so den Glauben zu steigern. Und endlich einen der tiefsten Skeptiker, den scharfsinnigen Reformierten Pierre Bayle verbindet die Kongenialität mit dem Katholiken Montaigne, über dessen Philosophie er freilich hinausging dadurch, daß er die gelegentlichen Bemerkungen desselben von einer Widervernünftigkeit des Dogmas[3]) weiterführend in ein geschlossenes System brachte, die Angriffe der natürlichen Vernunft sich gegen die ganze Dogmatik der Kirche richten ließ und gerade in den Widersinnigkeiten der Dogmen die Verdienstlichkeit ihrer An-

---

[1]) II, 236.
[2]) II, 361.
[3]) Vergleiche besonders seine Einwendungen gegen die Unsterblichkeit der Seele in dem umfangreichen Essai »Apologie des Raimond von Sebonde«.

nahme und den Wert der Religiosität erblickte: Credo, quia absurdum.

Indeß — Montaigne war ein Mann, der in erster Linie praktisch philosophisch interessiert war. An theoretischen Untersuchungen lag ihm weniger als an der praktischen Ausbildung und Betätigung des menschlichen Geistes. Wenn er sich auch in seiner theoretischen Philosophie noch durchaus als ein Sohn des Mittelalters zeigt, so sucht er sich doch in der praktischen Philosophie von den mittelalterlichen Ideen zu emanzipieren und als ein Sohn der Renaissance das Ideal, das er im Geiste schaute, nach Möglichkeit durchzuführen. Welches dieses Ideal war, und wie weit er es durchzuführen vermochte, werden wir im Laufe unserer Untersuchung sehen, bei der wir nur Montaigne's praktische Philosophie und ihre Wirkung und Weiterentwicklung ins Auge fassen.

Wir wenden hierbei unseren Blick nach England. Auch hier wurde Montaigne's Werk vielfach übersetzt (zuerst 1603) und herausgegeben. Wiederum von Emerson erfahren wir, daß Florio's Montaigne-Übersetzung das einzige Buch war, von dem wir sicher wissen, daß es in Shakespeare's Bibliothek gestanden, und ferner, daß Lord Byron Montaigne als den einzigen großen Schriftsteller vergangener Zeiten mit wirklicher Genugtuung gelesen hat. Mit Sicherheit dürfen wir annehmen, daß die Gedanken des französischen Skeptikers der englischen Dichtung und namentlich der englischen Philosophie des XVII. und XVIII. Jahrhunderts völlig bekannt waren. Gegen Ende des XVII. Jahrhunderts war es in England vor allem ein Mann, der sich durch seine Moralphilosophie einen großen Namen machte und eine nicht geringe Wirkung auf seine und die nachfolgende Zeit nicht nur in seinem Vaterlande, sondern auch in Deutschland ausübte. Es wird sich lohnen, zu untersuchen, ob sich innerlich verbindende Fäden von Montaigne's praktischer Philosophie zu der Shaftesbury's ziehen lassen, um zu sehen, ob und wie die Betrachtungen des französischen Philosophen in England anregend und sich weiter entwickelnd gewirkt

haben. Freilich, »es ist schwierig — so sagt Heinze[1]) mit Recht — aus den Essais Montaigne's bei der schillernd geistreichen, durchaus unsystematischen Art des Verfassers, die verschiedensten Probleme zu behandeln, bestimmte Ansichten herauszuschälen.« Montaigne sagt von sich selbst: *Je suis moins faiseur de livres, que de nulle aultre besongne*[2]). Da er völlig unfähig war, systematisch einen größeren Abschnitt zu behandeln, und sich ohne Ordnung und Zusammenhang von seinen Gedanken, wie sie ihm zufällig in den Sinn kamen, treiben ließ, so dürfen uns die vielen Wiederholungen und Widersprüche, von denen uns mehrere im Laufe unserer Untersuchung begegnen werden, nicht Wunder nehmen. Wie wohltuend kontrastiert hiergegen die einheitliche Geschlossenheit der Gedanken Shaftesbury's, die frei ist von allem Unsicheren, Unklaren und Tastenden! So verschieden uns beide Philosophen auch in dieser Hinsicht erscheinen, so wird doch die nähere Analyse und Vergleichung ihrer praktischen Philosophie uns lehren, daß das Band einer inneren Verwandtschaft, die uns weitere Schlüsse zu ziehen erlaubt, sie miteinander verbindet. —

Eine gemeinsame Basis, von der wir ausgehen können, und die uns in den Stand setzt, von hier aus weitere Linien zu ziehen, ist die Abhängigkeit beider Philosophen von der **Antike.**

Zum Umgang mit den Alten waren beide durch eine ganz eigene Erziehung vorbereitet. Sie lernten die alten Sprachen nicht auf dem Wege der Grammatik. Von Montaigne wissen wir, daß sein Vater, selbst ein Freund klassischer Bildung, ihm einen deutschen Gelehrten als Lehrer gab, der mit ihm nur lateinisch reden durfte. Selbst seine Hausgenossen mußten so weit lateinisch lernen, daß sie ihm auf die nötigsten Fragen antworten konnten. So kam es, daß Montaigne als sechsjähriger Knabe völlig die lateinische Sprache beherrschte, die ihm eine wirklich lebende Sprache

[1]) Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. Berlin 1907, S. 23.

[2]) III, 181.

wurde. Wenn er auch, wie er selbst einräumt, in der griechischen Sprache und Literatur nicht so bewandert war wie in der lateinischen, so war er doch in mehreren griechischen Schriftstellern, wenn auch mit Hülfe von Übersetzungen, zu Hause und gewann durch die Römer eine nähere Bekanntschaft mit den wichtigsten philosophischen Sekten Griechenlands. So war es vor allem Cicero, dem er in dieser Hinsicht zweifellos viel verdankte, und der ihm die ethischen Ideen Griechenlands vermittelte: *Quant à Cicero, les ouvrages, qui me peuvent servir chez luy à mon desseing, ce sont ceulx qui traictent de la philosophie, specialement morale*[1]). Seine Essais bestehen fast zur Hälfte aus Sentenzen der Alten. An erster Stelle stehen ihm Plutarch und Seneca, die stets aufgeschlagen in dem Bibliothekszimmer seines Schlosses lagen. In dem Essai über die Erziehung lesen wir, daß sein Zögling die vornehmste Nahrung für seinen Geist aus dem Studium der Alten ziehen soll; er soll sie lesen, um sich mit ihrem Geiste zu durchtränken, nicht etwa, um pedantisch ihre Lehrsätze auswendig zu lernen. Er mag kühnlich vergessen, woher er diese hat, wenn er es nur versteht, sie zu seinem inneren Eigentum zu machen. Es ist daher nicht zu verwundern, daß dem Montaigne die Vertrautheit mit der alten Welt, mit ihrer Geschichte und ihrem Denken sein ganzes Leben hindurch erhalten blieb, und daß er den gesunden Beispielen der Alten, die »wie er gedacht haben«, stets gefolgt ist.

Bei Shaftesbury finden wir Gleiches. Wir wissen, daß er es Locke, seinem Erzieher, zu verdanken hat, daß er als Knabe die lateinische und griechische Sprache als lebende Sprachen lernte durch seine Erzieherin, die lateinisch und griechisch geläufig sprach. »Ohne Zweifel gab diese Erziehung seiner Seele den Geschmack der Alten, der alle seine Schriften bis auf ihre süßen Fehler auszeichnet. Xenophon und Plato, Epiktet und Marc-Antonin, Horaz und Lucian waren seine wirklichen, nicht buchstäblichen Jugend- und Lebensfreunde, ihm lebende Männer, nach denen er Philosophie und Moral,

---

[1]) II, 121.

Geschmack und Vortrag, überhaupt seine Art, die Dinge anzusehen und zu behandeln, formte. Er war und blieb ein Schüler der Alten, seines Horaz und Cebes, seines Antonin und Plato, mit einem unauslöschlichen Widerwillen gegen die Barbarei späterer Zeiten«, so schreibt Herder[1]), welcher der kulturhistorischen Bedeutung Shaftesbury's volle Anerkennung zollt und es bedauert, daß die wahrhaft klassischen Werke unseres Philosophen nur von so Wenigen gelesen werden. Am meisten fühlte sich Shaftesbury von Plato angezogen: *Inter silvas Academi quaerere verum* — hatte er gleichsam als Motto auf sein Lieblingswerk »Die Moralisten« geschrieben. Nächst Plato waren es Aristoteles und die Stoiker, die am stärksten auf ihn eingewirkt haben. »Welche Vorbereitung für das Leben und die große Kunst, im Knabenalter die Griechen und Römer wie in der Muttersprache gelesen zu haben! Solche Männer werden ihren Ehrgeiz vielleicht nicht darin suchen, zu wissen, was jene gewußt haben, aber sie werden sich von diesem geistigen Nährstoff aneignen, was zu ihrem Wesen stimmt, und antike Säfte in ihre eigenen Gefäße aufnehmen. Sie bezahlen den vertraulichen Umgang nicht mit dem Verlust der Beziehungen zum Leben, nicht mit dem Verlust des eigenen Selbst durch den übermäßigen Einfluß der Alten.« So äußert sich Carl Justi in seinem trefflichen Werke: Winckelmann[2]).

Welches ist nun in erster Linie der geistige Nährstoff, der zu ihrem Wesen stimmte? Wir blicken zunächst auf

Montaigne.

Wenn wir den französischen Philosophen seinem Wesen nach näher charakterisieren wollen, so gibt seiner Persönlichkeit der Universalismus und die Vielseitigkeit seiner Natur ein besonderes Interesse, ein Interesse, mit dem sich freilich

---

[1]) Adrastea, Tübingen 1809, S. 181/82.

[2]) Leipzig 1898, I, S. 212.

Die einzigen neueren Philosophen, an denen Winckelmann Gefallen gefunden hat, und die ihn fesselten, waren eben Montaigne und Shaftesbury.

insofern eine Schwierigkeit verbindet, als wir von seiner vielseitigen Natur auf seine vielseitige Philosophie schließen müssen. Montaigne's Philosophie ist keineswegs mit dem Schlagwort »weltmännischer Skeptizismus« abgetan. Er hat nicht wie Lipsius († 1606) nur den Stoizismus, nicht wie Gassendi († 1655) nur den Epikureismus erneuert, sondern wir finden, wenn wir auf seine praktische Philosophie blicken, dort Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit fast allen größeren Sekten des Altertums. Er weiß sehr wohl, daß er das Ziel »unum hominem agere« nicht erreicht hat. Er sagt von sich selbst: *Toutes les contrarietez se trouvent en moy selon quelque tour et en quelque façon.* Zu dieser Selbstüberzeugung kommt er — und hierin kann er uns ein glänzendes Vorbild sein — durch die unvergleichliche Selbsterkenntnis des scharf beobachtenden Psychologen, der zuerst sich selbst bis auf die feinste Regung seiner Seele studiert und analysiert, um dann das Tun und Treiben, den Charakter, die Affekte und Erlebnisse der anderen Menschen zu verstehen. Grübeleien über metaphysische Dinge lagen ihm fern: *Je m'estudie plus qu'aultre subiect: c'est ma metaphysique, c'est ma physique*[1]). E. Kühn[2]) meint, daß sich kaum ein passenderes Motto für die Essais erdenken ließe, als der Schiller'sche Spruch: Willst du dich selber erkennen, so sieh', wie die andern es treiben; willst du die andern verstehn, blick' in dein eigenes Herz! — und das sei der höchste Wert an Montaigne, daß er zur Nachfolge zwinge, nicht zum nachahmenden, sondern nacharbeitenden Beobachten und Vergleichen. Und in der Tat — hierin kann er uns ein großer Ansporn sein.

Montaigne schildert sich selbst in seinen Essais, und er identifiziert sich so mit seinem Werke, daß er sagt: *Qui touche l'un, touche l'aultre.*

Und nun — je mehr er sich mit sich selbst beschäftigte und seinen inneren Menschen analysierte, um so mehr stimmte zu dieser Selbstanalyse der geistige Nährstoff, den er von den Alten überkommen hatte, die Maxime griechischer Lebens-

---

[1]) IV, 112. — [2]) Die Bedeutung Montaigne's für unsere Zeit, Strassburg 1904.

kunst: Das Gleichgewicht von Leib und Seele zu erhalten, und je mehr Betrachtungen er mit sich selbst anstellte, um so mehr befestigte sich bei ihm diese Maxime. Das Problem des Verhältnisses von Leib und Seele, von Sinnlichkeit und Vernunft hat unseren Philosophen aufs lebhafteste interessiert und beschäftigt. Als den, der das richtige Verhältnis zwischen Vernunft und Sinnlichkeit begründet hat, preist er Sokrates, für den er eine überschwengliche Verehrung gehegt hat.

Vergegenwärtigen wir uns kurz, daß das ganze Ideal der mittelalterlichen Heiligkeit, abgewandt von der Welt und dem weltlichen Leben, in der Unterdrückung der Sinnlichkeit, in der Askese, die jede Verbindung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit abbrach, bestanden hatte. Die Forderung, daß der Mensch seinen natürlichen Neigungen entsage, war die Losung. Von diesem Fluche erlöst zu werden, das ersehnten und erstrebten die nach Entfaltung der natürlichen Triebe und Leidenschaften des Menschen verlangenden Geister, die in der Auswirkung und Betätigung aller ihrer Lebenskräfte, der animalischen wie der geistigen, ihre Lust suchten. Der ganze Mensch will sein Dasein ausleben: Nihil humani a me alienum puto. *Je me laisse aller, comme je suis venu, je ne combats rien*[1]), sagt Montaigne in Bezug auf seine animalischen Kräfte, und *il n'est desir plus naturel que le desir de cognoissance. Nous essayons touts les moyens qui nous y peuvent mener*[2]) in Bezug auf die Forderung, die der intellektuelle Mensch stellt. Aus dem Essai über die Kindererziehung sehen wir, daß Montaigne seine Pädagogik in den Dienst der intellektuellen Erziehung stellt und das Streben nach universaler Auswirkung der Erkenntniskräfte prinzipiell anerkennt. Vor allem aber ist es die mittelalterlich-christliche Ethik, der er unermüdlich den Krieg erklärt, ein Kampf, der sich durch alle seine Essais hindurchzieht. Auch dort, wo wir es nicht erwarten, finden sich häufig polemische Stellen, und wir haben den Eindruck, als müsse seine gesunde

---

[1]) IV, 92. — [2]) IV, 99.

natürliche Sinnlichkeit sich jedesmal gegen die spiritualistische Richtung des Mittelalters auflehnen, wenn aus irgend einem Grunde seine Gedanken auf diesen Gegenstand geführt werden. Nach Montaigne's Auffassung — und sie ist nichts anderes als die der griechischen Ethik — ist nicht daran zu denken, daß die natürlichen menschlichen Kräfte und Triebe als solche für sündhaft und verdorben zu gelten haben, daß sich in ihnen das ursprüngliche Böse der menschlichen Natur zeige, und es daher dem Menschen gezieme, die Schlange der Sinnlichkeit zu bekämpfen. Ein wesentliches Charakteristikum der Montaigne'schen Moral liegt also »in dem prinzipiellen Kampfe gegen alle pessimistische Verneinung und spiritualistische Verachtung der Sinnlichkeit, die in dem durch die christlichen Ideen am schärfsten ausgeprägten Dualismus von Leib und Seele begründet liegt« [1]). Hierin zeigt er sich als eigentlichen Sohn der Renaissance. Und doch — zugleich ist es interessant, zu sehen, wie er auf der anderen Seite das Mittelalter durchaus noch nicht überwunden hat, und wie die beiden Naturen, der alte und der neue Mensch, in ihm miteinander ringen. Es finden sich Stellen, die beweisen, daß er auf halbem Wege stehen geblieben ist, daß sein freies Denken sich innerlich noch nicht ganz von der Autorität der Kirche hat befreien können, Stellen, aus denen hervorgeht, daß er zeitweilig von dem asketischen Ideal der mittelalterlichen Kirche, dem doch vornehmlich sein Kampf gegolten hat, mit großer Hochachtung spricht und ihm den höchsten moralischen Wert zuerkennt. Zwei Stellen zeigen dies deutlich: *L'imagination de ceulx qui, par devotion, recherchent la solitude, remplissant leur courage de la certitude des promesses divines en l'aultre vie, est bien plus sainement assortie. Les afflictions, les douleurs, leur viennent à profit, employées à l'acquest d'une santé et resiouissance éternelle. Cette seule fin d'une aultre vie heureusement immortelle, merite loyalement, que nous abandonnions les commoditez et*

---

[1]) Paul Schwabe: Montaigne als philosophischer Charakter, Hamburg 1899, S. 129.

doulceurs de cette vie nostre; et qui peut embraser son ame de l'ardeur de cette vifve foy et esperance, reellement et constamment, il se bastit en la solitude une vie voluptueuse et delicieuse, au-delà de toute aultre sorte de vie.[1]) Und am Schlusse seiner Essais sagt er: *Je ne touche pas icy, et ne mesle point à cette marmaille d'hommes que nous sommes, et à cette vanité de desirs et cogitations qui nous divertissent, ces ames venerables, eslevées par ardeur de devotion et religion, à une constante et consciencieuse meditation des choses divines .... c'est une estude privilegié.*[2]) Hier zeigt sich, welche Bedeutung die von den Stoikern in die Ethik eingeführte und durch das ganze Mittelalter hindurch wirkende Unterscheidung des Καθῆκον und Κατόρθωμα bei Montaigne noch hat, und wie er sich in einen Konflikt verwickelt, aus dem er nicht hat herausfinden können. Einen ähnlichen Konflikt, über den er während seines ganzen Lebens nicht zur Entscheidung gekommen ist, finden wir zwischen Montaigne, dem Renaissancephilosophen, der den Tendenzen des freien, heroischen Geistes huldigt und sich dem Leben volllebendig gegenüberstellt, und zwischen Montaigne, dem Epikureer. Es ist dies ein Beispiel, das uns so recht das wenig Einheitliche und das Schillernde seines Charakters und damit auch seiner Ethik lehrt und deshalb nicht unerwähnt bleiben darf. Wenn Pascal[3]) ihn im Vergleich mit Epiktet, dem »Stoiker«, für den Typus des epikureischen Menschen hält, so geschieht dies u. E. in etwas einseitiger Weise, denn es lassen sich in Montaigne's Philosophie ebensoviel stoische Elemente — wie wir nachher sehen werden — wie auch skeptische nachweisen. Doch soll das epikureische Element keineswegs geleugnet werden, lassen sich doch genügend Stellen für dasselbe anführen: *Toute la gloire, que je pretends de ma vie, c'est de l'avoir vescue tranquille,*[4]) und *si veois je bien que qui a, comme moy, pour sa fin les commo-*

[1]) I, 347. — [2]) IV, 184.

[3]) Pensées, Paris 1844, I, S. 348 ff: Entretien de Pascal avec Saci sur Epictète et Montaigne.

[4]) II, 454.

ditez de sa vie . . .[1]) Infolge seiner natürlichen Neigung für Ruhe und Bequemlichkeit hatte er sich vom öffentlichen Leben zurückgezogen in »doctarum virginum sinum«, wie über der Tür seines Arbeitszimmers stand, in der Überzeugung, daß wir genug mit uns selbst zu schaffen haben, daß uns die Natur die Fähigkeit geschenkt hat, uns mit uns selbst zu unterhalten: *Moy, je tiens que je ne suis que chez moy.*[2]) Wir haben die Empfindung, als habe Montaigne das Ideal eines Lebens, das »procul negotiis« nur den Musen geweiht ist, den Alten (Horaz) abgelauscht. Welch ein Kontrast zu der Kampfesnatur, die gegen das Mittelalter zu Felde zieht, offenbart sich in den Worten: *Pour moy, je loue une vie glissante, sombre et muette*[3]), welch eine sonderbare Vermischung von Kampf und Frieden! Unser Philosoph besaß nicht die innere Kraft, die Konsequenzen seines Ideals zu ziehen, dazu hätte es eines schweren Kampfes bedurft, und sich zu einem solchen zu rüsten, dazu war er eine zu schwache Natur. Im übrigen sei bei dieser Gelegenheit erwähnt, daß Montaigne vor Gassendi den Charakter Epikur's von den Entstellungen der Tradition zu reinigen versucht hat. *Les disputateurs, pour combattre Epicurus, luy font dire ce à quoy il ne pensa jamais, contournants ses paroles à gauche, argumentants par la loy grammairienne aultre sens de sa façon de parler, et aultre creance que celle qu'ils sçavent qu'il avoit en l'ame et en ses moeurs*[4]).

Wenn wir nun, nachdem wir einige Inkonsequenzen und Widersprüche in der Philosophie Montaigne's haben aufzeigen müssen, zu unserem Zusammenhang zurückkehren und uns fragen, worauf die naive Betrachtung der Sinnlichkeit und deren starke Bejahung basiert, so müssen wir antworten: Auf dem naturalistisch-optimistischen Prinzipe.

Lebe der Natur gemäß! Dieser stoischen Formel begegnen wir — wie ja die ganze Renaissance-Bewegung auf Rückkehr zur Natur drängte — auf Schritt und Tritt in der Lebensweisheit unseres Philosophen von Perigord, das ist seine eine

---

[1]) III, 235. — [2]) II, 461. — [3]) IV, 33. — [4]) II, 134.

große Regel: *Je l'ay prins, comme j'ay dict ailleurs, bien simplement et cruement, pour mon regard, ce precepte ancien: que »nous ne sçaurions faillir à suyvre nature: que le souverain precepte, c'est de »se conformer à elle*[1]). Der Mensch tut am besten, sich ganz der Natur, der großen und mächtigen Mutter, zu überlassen, denn *comme elle nous a fourny de pieds à marcher: aussi a elle de prudence, à nous guider en la vie*[2]). Freilich — und diese Einschränkung macht Montaigne sogleich — *naturellement c'est à dire naifvement et ordonnement*[3]). Die Sittlichkeit besteht nur darin, die natürlichen Kräfte »lauter und ordentlich« zu gebrauchen, sie auf das rechte Ziel zu lenken und frei und vernünftig dem Zuge der Natur zu folgen. Es ist ganz die griechische Auffassung, der Sinnlichkeit ihr Recht zu lassen und sie durch den besonnenen Willen zu mäßigen. Eine eigentliche Definition der Natur gibt Montaigne nicht. »Es schwebt ihm ein Instinkt vor, der allen Geschöpfen zur richtigen und glücklichen Führung ihres Lebens mitgegeben ist. Er nennt ihn summarisch: »Der Natur getreu leben«[4]). Wir könnten diesen Instinkt auch den »sens moral« nennen.

Und was findet Montaigne nun in der menschlichen Natur? Er findet, daß sie von Haus aus gut ist, und hierin zeigt sich sein Optimismus, der mit seiner naturalistischen Weltanschauung aufs engste verknüpft ist. Wir wollen hier gleich erwähnen, wie Montaigne in der konsequenten Durchführung des moralischen Optimismus sich in einen schroffen Gegensatz zu dem Grundgedanken der christlichen Erlösungsreligion setzt, die zu ihrer Voraussetzung die von Haus aus schlechte Natur des Menschen hat. Er mag diese Antinomie wohl empfunden haben, aber einen Ausweg aus ihr hat er nicht gefunden, es sei denn, daß er diese »doppelte Wahrheit« zum Prinzip erhoben hat.

Er bedient sich oft, wenn er von der guten Naturanlage des Menschen redet, eines charakteristischen Ausdrucks, der »raison universelle«, die jedem natürlichen Menschen ein-

[1]) IV, 92. — [2]) IV, 113. — [3]) IV, 113.
[4]) Herzberg, Über Montaigne, Leipzig 1905.

geprägt ist, und setzt diese »allgemeine Vernunft«, auf die man sich sicher verlassen kann, in einen Gegensatz zu der »preud'-hommie scholastique«, die unter dem Zwange der Hoffnung und Furcht steht. Und von den Fehlern (faultes) meint er, daß wir bei ihnen wissentlich widerstreben den *regles de la raison que la nature a empreintes en nous*[1]. An »verkehrte und unnatürliche Neigungen« glaubt Montaigne ebenso wenig wie an Zeichen und Wunder[2]. Besonderes Gewicht wollen wir auf die Stellen legen, wo er, zunächst persönlich und dann allgemein, das Moralische auf das Ästhetische zurückführt. Von sich persönlich sagt er, der feine Psycholog: *Tant il y a que la pluspart des vices je les ay de moy mesme en horreur. Je les ay, dis je, en horreur, d'une opinion si naturelle et si mienne, que ce mesme instinct et impression que j'en ay apporté de la nourrice, je l'ay conservé sans qu'aulcunes occasions me l'ayent sceu faire alterer.*[3] Und an einer anderen Stelle: *Il n'est passetemps si legier où je n'apporte, du dedans et d'une propension naturelle et sans estude, une extreme contradiction* (Abscheu) *à tromper*[4]. Diese persönliche Erfahrung sucht er dann zu generalisieren: *Il n'est vice veritablement vice qui n'offense, et qu'un jugement entier n'accuse: car il a de la laideur et incommodité si apparente, qu'à l'adventure ceulx là ont raison* (er meint offenbar Sokrates) *qui disent qu'il est principalement produict par bestise et ignorance: tant est il mal aysé d'imaginer qu'on le cognoisse sans le haïr!*[5] und *il faut apprendre soigneusement aux enfants de haïr les vices de leur propre contexture, et leur en fault apprendre la naturelle difformité, à ce qu'ils les fuyent non en leur action seulement, mais surtout en leur coeur: que la pensée mesme leur en soit odieuse, quelque masque qu'ils portent*[6].

Der gleichsam »praestabilierten Harmonie« von Leib und Seele soll der Mensch also vertrauen: *Il n'est rien plus vrayssemblable que la conformité et relation du corps à l'esprit.*[7] Außer den Peripatetikern, so meint er, haben alle philoso-

[1]) I, 70. — [2]) IV, 95. — [3]) II, 142. — [4]) I, 132. — [5]) III, 212. [6]) I, 132. — [7]) IV, 89.

phischen Sekten diese Übereinstimmung nicht genügend in Betracht gezogen und sich teils für den Körper (Aristipp), teils für die Seele (Zeno) erklärt, so daß sie ihren Gegenstand, den ganzen Menschen, und ihre Führerin, die Natur verlassen haben. Die Freuden und Leiden dieses Lebens sind, wie sich Montaigne einmal ausdrückt, *intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels* [1]). Symbolisch hat er mehrere Male von der Vermählung von Leib und Seele geredet, und wir wollen die Hauptstelle, wo er uns dieses Bild so anschaulich ausmalt, anführen: *Ceulx qui veulent desprendre nos deux pieces principales, et les sequestrer l'une de l'aultre, ils ont tort: au rebours, il les fault r'accoupler et rejoindre; il fault ordonner à l'ame non de mépriser et abandonner le corps (aussi ne le sçauroit elle faire que par quelque singerie contrefaicte) mais de se r'allier à luy, de l'embrasser, le cherir, luy assister, le contreroller, le conseiller, le redresser et ramener, quand il fourvoye, l'espouser en somme et luy servir de mary, à ce que leurs effects ne paroissent pas divers et contraires, ains accordants et uniformes* [2]). Denselben Gedanken, in dasselbe Bild gefaßt, finden wir noch einmal in dem letzten Kapitel seiner Essais, wo es heißt: *Ailleurs, au contraire, qu'elle (l'ame) l'assiste (corps) et favorise, et ne refuse point de participer à ses naturels plaisirs, et de s'y complaire conjugalement; y apportant, si elle est plus sage, la moderation, de peur que, par indiscretion, ils ne se confondent avecques le desplaisir* [3]). Leibliches und Geistiges — sie verbinden sich innig zur Lebensharmonie und zu der auf dieser Harmonie beruhenden Schönheit, die in der zum großen Teil ästhetisch gefärbten praktischen Philosophie Montaigne's eine wesentliche Rolle spielt, und in der er letztlich die Vollendung der Menschlichkeit überhaupt sieht.

Bevor wir das Wesentliche unserer Ausführung in ein kurzes Résumé zusammenfassen, müssen wir uns zuvor noch über den Tugendbegriff bei Montaigne klar werden. Auch hier begegnen wir wieder einer Antinomie, die er ganz

---

[1]) IV. 170. — [2]) II, 481. — [3]) IV, 177.

unverhüllt ausgesprochen hat. In dem berühmten Kapitel über die Erziehung entwirft er uns ein lebhaft-anschauliches Bild von der wahren Philosophie, von der er meint, es gibt nichts Heitereres, Muntereres, ja Übermütigereres als sie. Sie predigt nur Frohsinn und Wohlleben. Wo sie wohnt, da muß sie durch ihre Gesundheit auch den Körper gesund erhalten und den Menschen mit anmutigem Stolz und lebhaftem, zufriedenem Wesen ausstatten. Sie ist, wie die Dinge über dem Monde, allzeit heiter. Im Anschluß hieran und in der gleichen lebendigen, bilderreichen und begeisterten Sprache fortfahrend, gibt er uns ein Bild von der idealen Tugend, das wiederzugeben wir uns nicht versagen können, weil wir später bei Shaftesbury darauf zurückgreifen müssen. Er sagt: Der Weisheit Ziel ist die Tugend, die nicht, wie die Schule lehrt, einsam auf der Höhe eines steilen, rauhen und unzugänglichen Berges thront. Die sich ihr genaht haben, wissen zu erzählen, daß sie in einer schönen, fruchtbaren und blühenden Ebene wohnt, von der aus sie allerdings alles tief unter sich sieht; aber wer den Weg kennt, kann auf Stiegen hingelangen, die schattig, mit feinem Gras bewachsen, von Blütenduft erfüllt sind und sanft und ebenmäßig aufsteigen, wie die Wölbung der Himmelskugel. Sie haben diese erhabene Tugend nie besucht, die so schön, siegreich, liebevoll, köstlich und mutvoll, eine erklärte und unversöhnte Feindin alles Haders, Mißvergnügens und Zwanges ist, die als Führerin die Natur und als Begleiter Glück und Wohlleben hat — und darum haben sie sich dies dumme Bild ausgedacht, das trübselig, verächtlich, drohend und grinsend auf einem einsamen Felsen sitzt, von Dornen umgeben, ein Phantom, um die Menschen zu schrecken [1]).

Reden wir einmal ohne diese bildliche, enthusiastisch-poetische Sprache, so können wir unter der Tugend nur die »Lust« verstehen, die wir bei der Ausübung aller unserer natürlichen Kräfte empfinden, und in diesem Sinne meint es wohl auch Montaigne, wenn er sagt: *Le prix et haulteur de*

[1]) I, 213.

la vraye vertue est en facilité, utilité et plaisir de son exercice[1]). Doch wie vertragen sich hiermit seine dieser These direkt widersprechenden Worte: *La vertu refuse la facilité pour compaigne . . . Elle demande un chemin aspre et espineux*[2]). Selbst wenn wir den Sinn seiner Worte: *Toutes les opinions du monde en sont là, que le plaisir est nostre but*[3]), und *quoiqu'ils dient, en la vertu mesme, le dernier but de nostre visée, c'est la volupté*[4]), so verstehen, daß wir die »Lust« nicht deuten als die niedrige Befriedigung sinnlicher Begierden (Ethischer Materialismus), sondern als die edle, innere Freude und Zufriedenheit mit uns selbst, als die »Lust«, die uns aus der Befriedigung unseres Gewissens erwächst, so bleibt doch die Discrepanz zwischen dem Leicht- und Schwersein der Tugend bestehen. Es ist möglich, daß dem Gedanken von der Leichtigkeit der Tugend die christliche Auffassung von einer absoluten Pflicht, von dem Kampfe gegen die Sünde, gegen die menschliche Natur, entgegengewirkt hat, und er so zu der Antinomie gekommen ist. Vielleicht können wir aus seiner einen These, daß die Tugend schwer sei und einen rauhen und dornigen Weg verlange, einen Schlüssel für die Erklärung seiner teilweisen Bewunderung für das asketische Ideal der mittelalterlichen Kirche finden, von der wir oben sprachen. Wir stoßen dann wieder auf die Idee der »doppelten Moral«, auf das Καθῆκον und Κατόρθωμα, und sehen, wie Montaigne innerlich zu einem großen Teile noch an die Kirche und das Dogma gebunden war.

Ergänzende Betrachtungen (z. B. über Religionsphilosophie) werden uns an geeigneten Stellen der Parallele mit Shaftesbury beschäftigen.

Wenn wir einmal von den vielen augenscheinlichen Widersprüchen und Irrungen, die wir in der praktischen Philosophie Montaigne's finden, und die zum Teil durch das Unbeständige und Schwankende seiner Person und zum Teil durch den Geist seiner Zeit bedingt sind, absehen und das Positive herausheben, um nach dem bisher Gesagten der Persönlichkeit Montaigne's gerecht

---

[1]) I, 214. — [2]) II, 135. — [3]) I, 86. — [4]) I, 87.

zu werden und das Wesentliche, worauf es uns in Beziehung auf das Folgende ankommt, in einigen zusammenfassenden Sätzen darzustellen, so müssen wir sagen:

Montaigne hat im Anschluß an antike Ideale und mit Hülfe derselben einen Weg gewiesen, die mittelalterlich herrschende Auffassung über die Natur und die Aufgabe des Menschen zu antiquieren, er hat ein neues Ideal, das im Grunde doch nur ein altes war, geschaut, um zur Vollendung des menschlichen Wesens, der Menschheit überhaupt, zu gelangen, das griechische Ideal der Καλοκἀγαθία, das Ideal einer ethisch-aesthetischen Humanität. In der gesunden menschlichen Natur liegt die höhere Welt des Wahren, Guten und Schönen, und wir brauchen nur in uns selbst hinabzusteigen, um sie zu erkennen und uns nutzbar zu machen: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat verum* (Augustin) und wir können wohl im Sinne Montaigne's hinzusetzen: *Honestum et pulchrum.* Autonomie des sittlichen Bewußtseins, Freiheit und Selbständigkeit des Individuums, jeder Bevormundung bar, hatte Montaigne auf seine Fahne geschrieben, und dies war der köstliche Preis, den die Renaissance in ihrem Kampfe mit dem Mittelalter davongetragen hatte. Einige Jahre nach dem Tode Montaigne's trat der Mann auf, der dem ethischen Naturalismus den philosophischen Rationalismus an die Seite setzte — Descartes —, eine Verbindung, die dann dem Jahrhundert der Aufklärung ihren Stempel aufgedrückt hat.

»Wenn den Montaigne auch Liebe zur Ruhe und Furcht vor dem überhastenden Unverstande des Volkes zwangen, seine Gedanken in den »innersten Winkel« seines Herzens einzuschließen, so steht er doch mit seinem Dringen auf Anschluß an die Natur und mit seiner Humanität in einer Zeit der Unnatur und der grausamsten Unduldsamkeit als ein leuchtender Hinweis auf eine neue, bessere Zeit da« [1]). Diese neue, bessere Zeit, als deren Vorläufer Montaigne erscheint, eine Zeit, welche die Früchte, die im Frühling der Renaissance zu blühen begonnen hatten, als durch eine gedeih-

[1]) H. Thimme: Der Skeptizismus Montaigne's. I.-D. Jena 1876.

liche Entwicklung reif einheimsen konnte, eine Zeit, die, wenn auch nicht frei von Unterdrückung und Intoleranz, Männer hervorgebracht hat, welche ihre vox humana ertönen ließen und das Evangelium der Humanität predigten — sie wird von der Kulturgeschichte das Zeitalter der Aufklärung genannt, deren Blüte in das XVIII. Jahrhundert fällt. Der eigentliche Boden der Aufklärung war England, und die englische Nation war es, die zuerst, nach langen Kämpfen zur selbständigen Freiheit gelangt, die Gedanken, welche zum Teil das XVII., besonders aber das XVIII. Jahrhundert hervorgebracht, philosophisch klar dargestellt hatte. Derjenige Philosoph, der zum ersten Male klar und bestimmt die Ideen des Zeitalters der Aufklärung nach allen Seiten hin zusammenfaßte, der an der Spitze all' der Bestrebungen seiner Zeit gleichsam der bestimmende Geist für die englische Aufklärung gewesen ist, war John Locke. Da sein wissenschaftliches Interesse in erster Linie den erkenntnistheoretischen Fragen galt, so finden wir seine Gedanken über Moral nur hier und da verstreut und in keiner irgendwie systematischen Ausführung. Das Gebiet der Moralphilosophie wurde von ihm relativ wenig beachtet und behandelt. In dieser Hinsicht wurde er bei weitem übertroffen von dem Manne, dessen Erziehung, wie wir wissen, er geleitet hat, und der der einflußreichste und bedeutendste unter den englischen Moralphilosophen und einer der vornehmsten Repräsentanten der englischen Aufklärung gewesen ist — Anthony Ashley Cooper

Graf von Shaftesbury

(1671—1713).

Erst 20 Jahre alt, hatte er seine »inquiry concerning virtue and merit« entworfen, ein Werk, das nach der völligen Ausarbeitung mit den »Moralists, a philosophical Rhapsody« das bedeutendste seiner »Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times« ist, wie er die Gesamtausgabe seiner

Werke genannt hat[1]). Im Notfalle könnte das Studium dieser beiden Abhandlungen genügen, um uns die Philosophie Shaftesbury's wenigstens in ihren Hauptlinien vorzuführen. Er selbst stellt die »Moralisten«, die im wesentlichen seine Religionsphilosophie enthalten, über die »inquiry«, sein Moralsystem, wohl mehr aus äußeren Gründen der den Alten nachgeahmten, poetischen, künstlerisch vollendeten Form der Darstellung. Wir müssen uns dem Urteile G. von Giżycki's[2]) anschließen, daß die letztgenannte Abhandlung keineswegs den »Moralisten« nachsteht, ja daß sie diese, was den philosophischen Wert und die ruhige, systematische Form anbetrifft, übertrifft. Im einzelnen dürfen natürlich seine anderen Schriften als Ergänzungen und Erläuterungen dieser seiner beiden Hauptabhandlungen nicht unbeachtet bleiben.

Es ist auffallend, wie die Urteile der philosophischen und literaturgeschichtlichen Forschung in Deutschland über Shaftesbury auseinandergehen. Die einen übergehen ihn mit Schweigen (Hegel) oder stellen ihn als einen kalten, berechnenden Egoisten und geistreich leichtsinnigen Religionsspötter hin (Schlosser), während die anderen sich in ihren Lobeserhebungen nicht genug tun können und ihn für einen der bedeutendsten Männer des XVIII. Jahrhunderts erklären, dessen Reize ewig neu seien (H. Hettner), von dem wir nicht nur Wahrheit, sondern auch Schönheit des Philosophierens lernen könnten (J. H. Fichte), für einen Mann, der der englischen Moralphilosophie bis auf unsere Zeit herab ihren Weg vorgezeichnet hat (Zeller). Vielfach sucht man seine Bedeutung mit dem Schlagwort »Deist« zu erschöpfen, wie man oft Montaigne kurz als weltmännischen Skeptiker abzutun suchte, doch abgesehen davon, ob der Name Deist mit voller Berechtigung Shaftesbury zukommt, liegt seine Bedeutung mehr in seiner Ethik als in seiner Religionsphilosophie.

Wenn wir nun daran gehen, das Wesentliche seiner Philosophie darzustellen, so geschieht dies, indem wir zugleich

[1]) Wir zitieren nach der 4. Ausgabe vom Jahre 1727 nach Band (I—III) und Seitenzahl.

[2]) Die Philosophie Shaftesbury's, Leipzig und Heidelberg 1876, S. 9.

an den passenden Stellen der entsprechenden Gedanken Montaigne's Erwähnung tun.

Wir haben schon die Worte Herder's angeführt, in denen er Shaftesbury als einen getreuen Schüler der Alten, besonders des Plato, hinstellt. Es ist ganz die hellenische Atmosphäre, durchwärmt von der strahlenden Sonne Plato's, die wir in seinen »Characteristics« atmen, ganz die Poesie hellenischer Lebensweisheit, wenn sich auch hier und da etwas von den »Parfüms des Salon« (Justi) mit einmischt. Der humanistischen Bildung verdankte sein Geist das treffende Urteil und die Freiheit im Denken, die formvollendete, poetische Darstellung und geschmackvoll-vornehme Auffassung. Hierzu kommt, daß er ein Mann von reicher Lebens- und Weltkenntnis war, die er sich durch das Studium des Menschen im besonderen erworben hatte. Wenn uns auch die Eigenschaft eines so tiefblickenden und scharf beobachtenden Psychologen bei Shaftesbury nicht mit solch' einer persönlichen Unmittelbarkeit in die Augen fällt wie bei Montaigne, so war und blieb die Selbsterforschung [1]), wie sie uns die klassischen Vorbilder lehren, die Beobachtung dessen, was in uns vorgeht, doch ein Hauptthema seiner Philosophie: *'Tis admirable, indeed, to consider, that a Man shou'd have been long come into a World, carry'd his Reason and Sense about with him, and yet have never seriously ask'd himself this single Question, Where am I? or What?* [2]) Und *what relates more immediately to our-selves, and is our chief Self-Interest, we charitably leave to others to examine for us* [3]). So konnte J. H. Fichte [4]) von ihm sagen, »er könne als der bewährteste Zeuge über die wahre Beschaffenheit des menschlichen Willens und seiner innersten Regungen dienen.«

Ausbildung des Individuums, volle Entfaltung und ideale Vollendung des menschlichen Wesens, einer starken, bedeutenden Persönlichkeit, kurz, vollendete Menschheit überhaupt, das war das Ideal seiner Ethik, und er selbst kann

---

[1]) Vergl. Soliloquy, Part. III, Sect. I. — [2]) III, 158. — [3]) III, 159.

[4]) Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte seit der Mitte des XVIII. Jahrhunderts; Leipzig 1850, S. 541.

uns ein Beispiel für seine Lehre vom ethischen Wert der Persönlichkeit sein. Wie kommt der Mensch nach Shaftesbury zu dieser idealen Vollendung?

Zunächst sei erwähnt, daß wir bei ihm nichts finden von einer Polemik gegen die mittelalterliche Verachtung der Sinnlichkeit im Menschen. Montaigne hatte begonnen, auf dem Gebiete der Ethik dem Dualismus seine Kraft zu brechen, so daß eine streng dualistische Ethik nur im engen Anschluß an die christlichen Ideen durchzuführen war, wie wir es bei Pascal finden. Nur, wo es sich um Vollendung des ganzen Menschen, um das Ausleben der ganzen Individualität handelt, die keine der menschlichen Triebe und Kräfte verachtet oder verkümmern läßt, nur da kann nach Shaftesbury von Moralität die Rede sein.

Wie bei Montaigne, so ist auch bei Shaftesbury die naturalistische Denkweise grundlegend für seine ganze Ethik. Wir werden später in Verbindung mit den religionsphilosophischen Betrachtungen auf die Stellen einzugehen haben, wo er seinen begeisterten Hymnus auf die Allmutter Natur anstimmt, und wo der reine Stoiker, in dieser Beziehung wenigstens, zu uns redet. Hier liegt uns zunächst daran, darauf hinzuweisen, daß sich ihm das Sittliche als das wahrhaft Menschliche, als die Entfaltung des natürlichen Wesens und der natürlichen Anlagen im Menschen offenbart, daß ihm das Sittliche als etwas erscheint, was mit der Natur des Menschen gegeben ist, kurz, daß ihm das wahrhaft Sittliche identisch ist mit dem wahrhaft Natürlichen. Wir hatten bei Montaigne den ersten originellen Versuch in der neueren Zeit konstatiert, das sittliche Leben aus der menschlichen Natur relativ selbständig zu begründen, wenn er sich auch hier und da noch an die dogmatischen Sätze seiner Kirche gebunden fühlte. Shaftesbury nun ging noch einen Schritt weiter, indem er die Ethik gleichsam von den letzten Schlacken, die ihr von der Theologie anhafteten, loslöste und ihre absolute Selbständigkeit mit einer bisher nicht gekannten Schärfe aussprach. Den heftigsten Kampf führte er teils gegen jene intoleranten und orthodoxen Theologen,

welche die Moral unter die Herrschaft allgemeiner Dogmen beugen wollten und sie als Erzeugnis supranaturaler Willkür ausgaben, teils gegen Hobbes und dessen Versuch, das Moralische im materialistischen Sinne physikalisch oder physiologisch zu fundamentieren, und vor allem gegen die »armselige Philosophie« seines Lehrers Locke. Herder[1]) berichtet uns, Shaftesbury habe an seinen studierenden Freund u. a. geschrieben: »Locke war's, der alle ersten Grundsätze niederriß, alle Ordnung und Tugend aus der Welt verbannte und selbst die Ideen von ihnen, die doch mit der Idee von Gott eins sind, unnatürlich machte, indem er den Grund derselben in unseren Seelen aufhob.« Mit einer feinen Spitze gegen Locke sagt in den »Moralisten« der Theokles-Shaftesbury zu Philokles: *Therefore if you dislike the word Innate, let us change it, if you will, for Instinct; and call Instinct, that which Nature teaches, exclusive of Art, Culture or Discipline*[2]). Der These Locke's, die Tugend habe keinen anderen Maßstab als die Gewohnheit und Mode, Tugend könne Laster, und Laster Tugend sein, stellte er emphatisch seine Lehre vom »moralischen Sinn« (moral sense) entgegen. Man hatte wohl von jeher diesen »moralischen Sinn« in der Natur des Menschen beobachtet und wahrgenommen — bei Montaigne haben wir antizipierend den Instinkt für die richtige und glückliche Lebensführung »sens moral« genannt —, aber unser brittischer Denker war der erste, der den »moral sense« in das System der Moralphilosophie einführte, die er damit auf das Gebiet psychologischer Untersuchungen hinüberspielte. Er hat so der Entwicklung der ganzen englischen Moralphilosophie ihre Bahn vorgezeichnet.

Wir können nicht von einer naturalistischen Denkweise bei Shaftesbury reden, ohne damit zugleich — wie bei Montaigne — seine optimistische zu verbinden. Wenn uns ein natürliches Gefühl in der sittlichen Bildung leitet, so ist die notwendige Voraussetzung, daß den inneren Kern unserer Natur das Gute und Richtige ausmacht, welches sich uns um

---

[1]) Adrastea, 1809. S. 170. — [2]) II, 411.

so klarer offenbart, je tiefer wir in uns selbst durch reines Herausarbeiten unseres eigensten Wesens hinabsteigen. So wenig wie Montaigne an »verkehrte und unnatürliche Neigungen« glaubte, ebenso wenig glaubte Shaftesbury an durchaus Verfehltes, an sich Böses: *As it seems hard to pronounce of any Man, that he is absolutely an Atheist, so it appears altogether as hard to pronounce of any Man, that he is absolutely corrupt or vitious*[1]). Diese seine Denkweise tritt uns in voller Deutlichkeit und Klarheit entgegen, wenn wir später auf den universalistischen Optimismus zu sprechen kommen.

Der These Jodl's[2]): »Es ist die sittliche Hauptaufgabe eines jeden Menschen, alle Eigenschaften seines körperlichen und geistigen Seins harmonisch zu entwickeln und im richtigen Maße anwenden zu lernen«, sind Montaigne und Shaftesbury in ihrer praktischen Philosophie voll gerecht geworden. Das ethische Prinzip der harmonischen Ausgestaltung aller Anlagen und Kräfte der menschlichen Natur ist beiden gemeinsam. Freilich ist in der Ausführung dieses Prinzipes zu berücksichtigen, daß Montaigne's Interesse in seiner Ethik ausschließlich auf das Individuum geht, so daß für ihn die Schwierigkeit garnicht existiert, wie von einer rein individualistischen Ethik aus das Problem der sozialen Tugenden gelöst werden könne. Es mag dies mit seiner epikureischen Natur zusammenhängen, die in gleichsam vornehmem Egoismus, in Zurückgezogenheit auf sich selbst, die Welt ruhig ihren Lauf gehen ließ und mahnte, für sich zu reservieren *une arriereboutique toute nostre, toute franche en laquelle nous establissions nostre vraye verité et principale retraicte et solitude.* Kurz nach ihm führte Hugo Grotius für das staatliche Leben das »Geselligkeitsbedürfnis« als einen integrierenden Bestandteil der menschlichen Natur ein und leitete aus diesem Bedürfnis seine Theorie des Staatsvertrages ab, die Jahrhunderte lang in der Rechtsphilosophie die größte Rolle spielte. Gleichzeitig begann man, all-

---

[1]) II, 39.

[2]) Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie; Stuttgart 1882, I, S. 87.

gemeiner dies Geselligkeitsbedürfnis auch auf das Gebiet der Moralphilosophie zu übertragen und — seit Hobbes — in der Ethik den Faktor der Gesellschaft mehr in den Vordergrund treten zu lassen. Bald nach Hobbes hatte Cumberland († 1719) die Moral auf die wohlwollenden oder altruistischen Neigungen, als ursprünglich in der Menschennatur angelegt, gegründet und sie als Gegengewicht gegen die selbstsüchtigen Neigungen der Doktrin Hobbes hingestellt. Den Zusammenhang des moralischen Lebens suchte er aus dem Streite dieser beiden entgegengesetzten Triebe gegeneinander zu verstehen. Anders Shaftesbury, der den Gegensatz in den Moraltheorien der vorhergehenden Philosophen nicht allein auszugleichen, sondern diese Theorien noch zu übertreffen glaubte. Er gibt uns in seiner psychologisch fundamentierten Ethik ähnlich dem Spinoza eine Theorie der Affekte, über die wir kurz einige Worte sagen mässen. Wie er in den tierischen Organismen ein auf das Eigenleben (Hunger, Durst u. a.) und auf das Gattungsleben (Fortpflanzungstrieb) gerichtetes Streben findet, so auch beim Menschen, den er streng naturalistisch stets auffaßt als eine Gattung und zwar als die höchste jener beseelten, freigelassenen Kinder der Erde »Filii terrae emancipati« [1]), als ein Glied in der Reihe der animalischen, gesellig lebenden Wesen auf der Erde. Er nennt die Affekte, die zum Wohle der Gesamtheit leiten, die »natural-affections« (seltener public- und social-affections), deren Voranstellung für den Naturalisten Shaftesbury charakteristisch ist, und die zum Wohle des Individuums führenden die »self-affections.« Neben diesen beiden ursprünglichen Affekten, die sich in der gesunden Menschennatur finden, gibt es noch die »unnatural-affections, nor tending either to any good of the publick or private, but contrary-wise« [2]). Über der Gruppe der selbstischen und geselligen Affekte, auch sinnliche genannt, erhebt sich die höhere Klasse der »reflex-affections«, welche Vernunft voraussetzen und daher nur dem Menschen eignen. Wir würden diese Affekte heute etwa »Geschmacksurteile« nennen. Wie bei den Sinnes-

[1]) III, 147. — [2]) II, 87.

gegenständen der Eindruck von Schönheit oder Häßlichkeit entsprechend der Anordnung und Einrichtung entsteht, so muß sich auch, wenn Tun und Handeln sich dem Verstande darstellen, notwendig ein augenscheinlicher Unterschied finden in den Gefühlen des Sanften und Rauhen, des Häßlichen und Schönen, der Harmonie und der Dissonanz. In allen Menschen finden sich diese Gefühle und Affekte des »Venustum, Honestum, Decorum«[1]), des Καλόν, Πρέπον und ihres Gegenteils. Das moralische Gefühl und Urteil entwickelt sich ebenso natürlich wie das aesthetische.

Diese Gedanken einer Parallelsetzung des Moralischen mit dem Aesthetischen, die Shaftesbury hier ausspricht, sind uns nicht neu und unbekannt. Wir sind ihnen bei Montaigne begegnet und erinnern uns an die von uns zitierten Stellen, wo er von der Häßlichkeit und Widerwärtigkeit des Lasters und von der Schönheit und Lieblichkeit der Tugend redet. Diese gelegentlich ausgesprochenen Gedanken Montaigne's finden wir bei Shaftesbury präzise seinem einheitlichen System eingefügt. Dies moralisch-aesthetische Moment wird uns in größerem Maße weiter beschäftigen, wenn wir nunmehr zu der auf der Theorie der Affekte sich aufbauenden Tugendlehre Shaftesbury's kommen.

Die Affekte, so sagt er, sind der Springquell all' unseres Handelns, sie sind die »Motive« für die Seele. Je nach der inneren guten oder bösen Bestimmtheit muß unser Handeln gut oder böse genannt werden, denn nicht die rein äußerlichen Werke als solche (opera operata), sondern lediglich die Gesinnung verleiht ihnen die moralische Bedeutung. Shaftesbury will nichts wissen von den von außen erzeugten oder geförderten Motiven, wie Hoffnung auf Belohnung und Furcht vor Strafe: *I know too, that the mere Vulgar of Mankind often stand in need of such a rectifying Object as the Gallows before their Eyes. Yet I have no belief, that any Man of a liberal Education, or common Honesty, ever needed to have recourse to this Idea in his Mind, the better to restrain*

[1]) I, 138.

him from playing the Knave. And if a Saint had no other Virtue than what was rais'd in him by the same Objects of Reward and Punishment, in a more distant State; I know not whose Love or Esteem he might gain besides: but for my own part, I shou'd never think him worthy of mine [1]).

»Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht, so weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln« (Schiller). Shaftesbury befindet sich in seiner Auffassung der Moral als Gesinnungsmoral in völliger Übereinstimmung mit Montaigne. Wenn dieser auch nicht wie jener die menschlichen Handlungen aus einer Theorie der Affekte oder aus einer gemeinsamen Wurzel, wie z. B. La Rochefoucauld aus der Eigenliebe, herleitet — und Montaigne hätte, wäre er ein wissenschaftlich tieferer und beständigerer Geist gewesen, unschwer eine Affektenpsychologie zu Stande bringen können — sondern als konsequenter Empiriker nur die Verschiedenheit der Handlungen konstatiert, so will er doch in der prinzipiellen Wertschätzung derselben nur die Gesinnung gelten lassen und nichts von einer Erfolgsethik und einem utilitaristischen Moralstandpunkt wissen, denn er sagt: *On argumente mal l'honneur et la beauté d'une action par son utilité* [2]), sondern *il fault sonder jusqu'au dedans et veoir par quels ressorts* (Triebfedern) *se donne le branle* [3]), denn *l'estimation et le prix d'un homme consiste au coeur et en la volupté* (Willen): *c'est là où gist son vray honneur* [4]). Er zieht scharf die Grenze zwischen »Legalität« und »Moralität« [5]). Montaigne und Shaftesbury — sie wissen sich eins in der Überzeugung, daß jede wahre, innerlich starke Ethik »Gesinnungsethik« sein muß.

Welches ist nun aber die innere Verfassung, die nach Shaftesbury als moralisch gut gelten kann und soll: *What is that quality to which we give the name of goodness or virtue* [6])? Er gibt uns eine Definition der vollkommenen Tugend des

---

[1]) I, 127. — [2]) III, 208. — [3]) II, 12. — [4]) I, 302.

[5]) Uebrigens ist es auffallend, wie sich Montaigne in diesem Punkte in einen kontradiktorischen Gegensatz zu dem Dogma seiner Kirche setzt und Gedanken ausspricht, die sich mit denen des reformatorischen Christentums decken.

[6]) II, 16.

Menschen in den Worten: *To deserve the name of good or virtuous, a Creature must have all his Inclinations and Affections, his Dispositions of Mind and Temper, sutable, and agreeing with the Good of his Kind, or of that System in which he is included and of which he constitutes a Part*[1]). Scheint auch hiernach die Tugend in erster Linie die auf das Allgemeinwohl gehende Richtung der Affekte zu sein, so will er doch, da ihm die Moralität die Vollendung des ganzen Menschen ist, die selbstischen Triebe keineswegs zu Gunsten des fremden oder allgemeinen Glücks unterdrückt wissen. So beruht ihm das Wesen der Sittlichkeit in dem harmonischen, gleichmäßigen Verhältnis und Ineinandergreifen der selbstischen und geselligen Neigungen. Hier tritt nun die Verbindung des moralischen mit dem aesthetischen Gesichtspunkte bei Shaftesbury mit aller Deutlichkeit zu Tage. Soll etwas als aesthetisch wertvoll beurteilt, erlebt werden, so muß es die Mannigfaltigkeit von Eindrücken (und Gefühlen) sich harmonisch zur Einheit verknüpfen lassen und so in die Einheit des anschauenden (und fühlenden) Subjekts eingehen. Wie wir die harmonische Einheit anschaulich gegebener Inhalte als solcher als schön werten, so auch die Harmonie der synthetischen Zusammenfassung des Zusammenspiels unserer seelischen Funktionen und der Inhalte ihrer Betätigung[2]). Ein harmonisches Verhältnis der Affekte zueinander bereitet nach Shaftesbury aesthetische Freude und Schönheit, und dies aesthetische Ideal steht im Mittelpunkte seiner ganzen Philosophie, seines ganzen Fühlens und Denkens. *Will it not be found above all, that what is beautiful is harmonious and proportionable; what is harmonious and proportionable, is true; and what is at once both beautiful and true, is, of consequence, agreeable and good?*[3]) Und in der Anmerkung hierzu lesen wir die treffenden Worte: *This is the Honestum, the Pulchrum,* τὸ Καλόν, *on which our Author lays the stress of*

[1]) II, 77.

[2]) R. Eisler: Kritische Einführung in die Philosophie. Berlin 1905, S. 402/03.

[3]) III, 183.

Virtue, and the Merits of this Cause; as well in his other Treatises, as in this of Soliloquy here commented. This Beauty the Roman Orator, in his rhetorical way, and in the Majesty of Style, cou'd express no otherwise than as a Mystery. Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut, detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusve, per se ipsum possit jure laudari. Quod quale sit, non tam definitione qua sum usus intelligi potest quam communi omnium judicio et optimi cuiusque studiis atque factis, qui permulta ob eam unam causam faciunt, quia decet, quia rectum, quia honestum est; etsi nullum consecuturum emolumentum vident[1]).

Die Einheit des Schönen und Guten ist unserm brittischen Denker der höchste Gedanke. Die Tugendlehre wird, wie H. Hettner[2]) sagt, »hier wieder zur Schönheitslehre, die Ethik zur Aesthetik der Sitte. Er warf wieder Poesie und Schönheit in das matte und engherzige Leben. Ein wiedergeborenes Griechentum, ein göttlicher Cultus der Schönheit stand vor seiner begeisterten Seele.« Die Tugend ist ihm, kurz gesagt, moralische Schönheit, sie ist ihm Lebensharmonie.

Halten wir hier einen Augenblick inne und blicken zurück auf Montaigne. Da können wir nicht leugnen, daß Shaftesbury den Weg, den ihm der Philosoph von Perigord gewiesen hat, weiter gegangen ist und das im Geiste von diesem geschaute Ideal der Καλοκἀγαθία klarer, bestimmter in sich aufgenommen und wissenschaftlich tiefer bearbeitet hat. Und er vermochte dies, weil er bzw. seine Zeit auf dem Fundamente, das die Renaissance in schwerem Kampfe und in harter Arbeit gelegt hatte, weiter bauen konnte, und für ihn bzw. für sie nur der ganze Mensch mit allen seinen Kräften wie etwas Selbstverständliches in Frage kam. Montaigne dagegen hat sich diese offenbare Selbstverständlichkeit erst erkämpfen müssen. Mit der Zurückeroberung und

---

[1]) Cicero: De finibus bonorum et malorum. Lib. II, Cap. 14.

[2]) Literaturgeschichte des XVIII. Jahrhunderts, Braunschweig 1856, I, S. 181—183.

mit der Anerkennung des Rechtes der sinnlichen Anlagen im Menschen und mit der harmonischen Ausbildung derselben mit den geistigen Kräften war ihm vieles, ja alles gewonnen. Das Individuum als solches stand noch so sehr im Vordergrunde seines Interesses, daß ihm garnicht die ernstliche und tiefe Reflexion über eine Verbindung mit der Sozialethik kam, wenn es auch bei ihm gelegentlich nicht an Gedanken sozialer Art fehlt: *il n'est rien à quoy il semble que nature nous aye plus acheminez qu'à la societé*[1]). Wir lesen auch bei ihm begeisterte Worte einer edlen, durch die Gemeinschaft genährten Freundschaft, der er ein eigenes Kapitel (XXVII) in den Essais gewidmet und damit seinem Herzensfreunde, seinem »cher frère et compaignon inviolable«, La Boëtie, ein ewiges Denkmal gesetzt hat, aber letztlich obsiegte doch das epikureische Element seiner Naturanlage: *qu'il se fault prester à aultruy et ne se donner qu'à soy mesme*[2]).

Dazu kommt, daß wir bei ihm noch völlig jenen wissenschaftlich-methodologischen Blick vermissen, kraft dessen bald nach ihm die neuere Philosophie ihre klaren, einheitlichen und gewaltigen Gefüge errichten konnte. Und wie ihm keine andere Wissenschaft von der Natur als die aristotelisch-scholastische bekannt war, so wußte er auch nichts von der unendlichen Schönheit in der Offenbarung der Natur, des Universums, wie sie ein Giordano Bruno, der große Philosoph von Nola, voll edelster Begeisterung pries, und wie sie nach diesem Shaftesbury im »hinreißenden Schwunge poetischer Weltverklärung« (Windelband) verherrlichte.

Doch bevor wir auf diesen Punkt eingehen, müssen wir zuvor noch einige Worte über den mit dem Begriff der Tugend verbundenen und umstrittenen Begriff der Glückseligkeit bei Shaftesbury sagen.

---

[1]) I, 247.

Vergl. Shaftesbury: If any Appetite or Sense be natural, the Sense of Fellowship is the same. I, 110.

[2]) IV, 2.

Am Ende seiner »inquiry« heißt es: *So that Virtue .... that single Quality, thus beneficial to all Society, and to Mankind in general, is found equally a Happiness and Good to each Creature in particular; and is that by which alone Man can be happy, and without which he must be miserable. And, thus, Virtue is the Good, and Vice the Ill of every-one*[1]). Shaftesbury erneuerte in der Moralphilosophie den antiken Gedanken, das sokratische Problem der Gleichheit von Tugend und Glückseligkeit: *Man may be virtuous, and by beeing so, is happy*[2]). Man hat wohl seine Tugendlehre herabzusetzen versucht, indem man sie schlechthin als eudämonistisch brandmarkte. Schleiermacher[3]) sagt von der anglikanischen Schule des Shaftesbury: »Wie viel auch von Tugend bei ihr die Rede sei, so erscheine sie dennoch als gänzlich der Lust ergeben.« Rein äußerlich erinnern uns diese Worte unwillkürlich an Montaigne, wo er sagt: *En la vertu mesme — le dernier but c'est la volupté,* und wie wir den Sinn dieser Worte schlechthin nicht als Hedonismus auslegen konnten, so müssen wir auch Shaftesbury's Denkweise gegen den Vorwurf des hedonistischen Eudämonismus verteidigen. Die »Lust« können wir im Montaigne'schen Sinne nur deuten als die innere Zufriedenheit, als das befriedigte Bewußtsein. Indeß — es soll und kann nicht geleugnet werden, daß sich bei Shaftesbury einige Stellen finden, wo der eudämonistische Charakter stark hervorleuchtet, wie z. B. der Satz beweist: *Tis the height of Wisdom, no doubt, to be rightly selfish*[4]), und am Schlusse der »Moralisten« bezeichnet er die Philosophie als die »Wissenschaft der Glückseligkeit«[5]). Dieser Widerspruch einzelner Stellen zu dem ganzen Geiste seiner Ethik, nach welcher der sittlich gute Mensch gemäß der Natur nur nach dem Wohle des Ganzen strebt und hierin sein eigenes Wohl findet (siehe oben), nach welcher »die Lust oder die Glückseligkeit nicht das Absolute ist und sein

---

[1]) II, 176. — [2]) II, 292.
[3]) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin 1803, S. 54.
[4]) I, 121. — [5]) II, 438.

darf, dem alles gewidmet, geopfert wird«, davon überzeugt, daß, »wer die Sittlichkeit in das Erlangen und Bewirken von Glückseligkeit nur um der Glückseligkeit willen setzt, ein echter Eudämonist ist, nicht aber, wer umgekehrt das wahre oder höchste Glück in die Sittlichkeit setzt, diese direkt wertet, zum höchsten Strebungsziel nimmt«[1]) — dieser vereinzelte Widerspruch hat denn auch zur Folge gehabt, daß seine Lehre von seinen Nachfolgern, von fast allen Moralphilosophen der Aufklärung, zu einem vollkommenen Eudämonismus ausgebildet wurde, dem erst Kant zu wehren versuchte. Dieser Umstand mag auch zu dem unbilligen Urteile Schleiermacher's über Shaftesbury geführt haben.

Wir verlassen nun das Gebiet der Ethik und gehen auf das der Religionsphilosophie über. Zunächst geben wir in den Hauptzügen die auf dies Gebiet sich beziehenden Betrachtungen Shaftesbury's, so weit sie uns hier angehen, wieder und knüpfen daran die nicht uninteressante Parallele mit Montaigne's Gedanken.

In der Hauptsache finden wir Shaftesbury's Religionsphilosophie in den »Moralisten«, die das, was in dem ersten Teile der »inquiry« nur angedeutet ist, beträchtlich weiter entwickeln und begründen. Aus Gesundheitsrücksichten war er im Jahre 1698 nach Holland gereist, wo er sich längere Zeit im freundschaftlichen Verkehr mit den philosophisch-theologischen Journalisten Leclerc, Bayle, Des-Maizeaux u. a. aufhielt. Die geistige Anregung, die er in diesem Kreise fand, mag ihm vielleicht den äußeren Anlaß zu seiner »Rhapsodie« gegeben haben, deren Inhalt der begeisterte Hymnus auf die Harmonie und urewige Schönheit des Weltalls ist. Hier leuchtet mit aller Klarheit Shaftesbury's universalistischer und ästhetischer Optimismus hervor: Wie er im Menschen nichts absolut Verderbtes oder Schlechtes finden kann, so auch in der Natur nicht, die unmöglich irren kann.

Gleich den großen Geistern seiner Zeit beschäftigte ihn die Frage nach dem Bösen in der Welt, eine Frage, die er

---

[1]) R. Eisler, Kritische Einführung, S. 325 u. 323.

zu lösen suchte, indem er gleichsam alles vom Standpunkt des Universums aus betrachtete. In dem, was wir von der Welt erblicken, so sagt er, vermögen wir *a universal Union, Coherence, or Sympathicing of Things*[1]) wahrzunehmen. Wenn uns auch die absolute Kenntnis vieler Dinge in der Natur, der Nutzen und Zweck vieler Geschöpfe und Gattungen verschlossen bleibt, so dürfen wir doch von dem Einzelnen einen Schluß auf das Allgemeine ziehen. Zeugt alles, soweit wir Kunde haben, von Zweckmäßigkeit, Ordnung und Vollkommenheit, wie sollte da nicht auch das Ganze den Charakter der Einheit und des Zusammenhangs tragen. Ist aber alles einer guten Ordnung gemäß, dann kann es notwendig kein wirkliches Übel geben, denn alles scheinbare Übel erweist sich in Beziehung auf das Universum als ein Gutes, und alle Dissonanzen, Unvollkommenheiten und Widersprüche der einzelnen Dinge verschwinden und lösen sich auf in der Harmonie und Vollkommenheit des Weltalls. Diese Harmonie der Welt ist — gleich der inneren Beschaffenheit eines moralisch tüchtigen Menschen — schön, und ihr Anblick gewährt ästhetische Befriedigung und Erhebung. Zur Lebensharmonie gesellt sich die Weltharmonie, und beide verbinden sich in der Einheit des ästhetischen Genusses, der ästhetischen Freude.

Diese Vorstellung von der Harmonie des Weltalls fand ihre tiefste metaphysische Ausführung und phantasievoll ausgedachte Begründung in der »Theodicee« von Leibniz. 1709 war die »Rhapsodie« Shaftesbury's erschienen, und ein Jahr darauf die Leibniz'sche »Theodicee«. Es ist auffallend, wie beide Philosophen, völlig unabhängig von einander, in ihren Anschauungen in so hohem Maße übereinstimmen, daß Leibniz[2]) im Jahre 1711 in einer Besprechung der »Characteristics« von der »Rhapsodie« voll freudiger Be-

---

[1]) II, 362.

[2]) Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Berlin 1887. Band III, S. 429 und 430. (Briefwechsel zwischen Leibniz und Pierre Coste, 1706 bis 1712.)

wunderung sagen konnte: *J'y ay trouvé d'abord presque toute ma Theodicée, avant qu'elle eût vû le jour. L'Univers tout d'une piece, sa beauté, son harmonie universelle, l'evanouissement du mal réel, principalement par rapport au Tout, l'unité des veritables substances, la Grande Unité de la supreme substance, dont toutes les autres ne sont que des emanations et des imitations, y sont mis dans le plus beau jour du monde. Il ne manque presque que mon Harmonie preétablie.*

Wenn nun, so schließt Shaftesbury weiter, die Welt ein harmonisches Ganzes ist, so muß es notwendig einen Geist, einen Genius geben, der die Welt zu diesem Einen, zweckmäßig Geordneten und Vollkommenen macht. Mag man aus der Welt eine Maschine machen, nur soll man dieser einen Geist zuerkennen. Shaftesbury konnte keinen anderen Beweis als den teleologischen oder physikotheologischen für das Dasein Gottes anerkennen: *Now that there is such a principal Object as this (deity) in the World, the World alone by its wise and perfect Order must evince*[1]). Wie er ein Realist in der Moral ist, so ist er es auch in der Religion. Fragen und Probleme einer ersten Ursache, eines ersten Wesens und eines Anfanges der Bewegung will er den »Dogmatists« überlassen und sich nur an das halten, *what is instant and now in beeing*[2]). Läßt sich mit guten Gründen erweisen, daß gegenwärtig ein allgemeiner Geist existiert, so wird man leicht einräumen, daß es auch einen solchen von Ewigkeit her gegeben habe.

Wie denkt sich nun unser Philosoph das Wesen der Gottheit? Ihr Hauptcharakteristikum ist wirkliche und vollkommene Güte, denn durch sie allein gewinnen höhere Mächte Glauben. Affekte wie Rache, Zorn, Eifersucht, Ruhmsucht u. a. kommen nur endlichen, beschränkten Wesen, nicht aber einem vollkommenen und universellen Wesen zu. Hier treffen wir den entscheidenden Punkt in Shaftesbury's Religionsphilosophie, daß er dem göttlichen Wesen Eigenschaften zuschreibt, auf denen sich keine andere denn eine

[1]) II, 274. — [2]) II, 297.

optimistische Welt- und Lebensanschauung aufbauen kann. Der vollkommene Theist, der glaubt, daß alles durch ein notwendig ewiges bestimmendes Prinzip oder einen bestimmenden Geist regiert werde, ist zugleich der überzeugte Optimist, der glaubt, daß dieser Geist als ein guter alles aufs Beste geordnet und geregelt habe. — Diesen optimistischen Theismus oder Deismus Shaftesbury's (welche Namen im allgemeinen promiscue im Gegensatz zu Atheismus gebraucht werden) müssen wir indeß etwas modifizieren. Es ist nämlich befremdend, daß Shaftesbury an der Stelle, wo er die verschiedenen Religionstypen erörtert (Inquiry, I, 1), nicht auch den Pantheismus, weder mit Namen noch seinem Wesen nach, erwähnt. Wir dürfen und können wohl annehmen, daß ihm der Unterschied zwischen Pantheismus und Theismus, wie wir beide Begriffe heute fassen, noch nicht klar bewußt gewesen ist, und er augenscheinlich den ersteren dem Theismus mit einreiht. Und in der Tat weisen seine Schriften mehr Stellen mit optimistisch-pantheistischem, als mit theistischem Gepräge auf, da er außer in der Vernunft nur in der Natur eine Offenbarung Gottes sieht und nicht fern davon ist, Gott und die beseelte Natur zu identifizieren. Die Natur, das Weltall — das einige, vom Einfluß des mächtigen, göttlichen Genius durchströmte System, Gegenstand unserer religiösen Ehrfurcht und Liebe: *O glorious Nature! supremely Fair, and sovereignly Good! All-loving and All-lovely, All-divine! Whose Looks are so becoming, and of such infinite Grace; whose Study brings such Wisdom, and whose Contemplation such Delight; whose every single Work affords an ampler Scene, and is a nobler Spectacle than all which ever Art presented! O mighty Nature! Wise Substitute of Providence! impower'd Creatress! Or Thou impowering Deity, supreme Creator! Thee I invoke, and Thee alone adore*[1]).

Und ferner *O mighty Genius! Sole-animating and inspiring Power! Author and Subject of these Thoughts! Thy In-*

[1]) II, 345.

fluence is universale: and in all Things, thou art inmost. From thee depend their secret Springs of Action[1]).

Wie wirken nun nach Shaftesbury die Religionsvorstellungen auf die Moralität des Menschen? Er sagt: *As the ill Character of a God does injury to the Affections of Men, and disturbs and impairs the natural Sense of Right and Wrong; so, on the other hand, nothing can more highly contribute to the fixing of right Apprehensions, and a sound Judgment or Sense of Right and Wrong, than to believe a God who is ever, and on all accounts, represented such as to be actually a true Model and Example of the most exact Justice, and highest Goodness and Worth*[2]). Ein vollkommener Theismus ist der Tugend förderlich, denn der Theist wird nach Shaftesbury's wahrhaft frommer Weltanschauung auch in seiner schweren Lage durch den Glauben an das gerechte und gute Walten der Gottheit zur höchsten Standhaftigkeit in jedem Leiden gelangen, und die religiöse Weltbetrachtung wird ihn zu einer ruhigeren Ergebung, zu einer immer größeren Gleichmäßigkeit, Milde und Güte im Gemüte führen. *Hence* — so schließt er seine auf die Beziehung der Religion zur Moralität gehende Betrachtung —

---

[1]) II, 366.

Wir weisen hierbei hin auf Herder's »Naturhymnus von Shaftesbury«:

Natur! der Schönen Schönste, du Gütige!
Allliebend, wert von allen geliebt zu sein,
Ganz göttlich, weisheitvoll, voll Anmut,
Alles Erhabenen hoher Inhalt,

Der Gottheit Freundin, weise Statthalterin
der Vorsicht, oder — Schöpferin, Schöpfer selbst? —
O Schöpfer, sieh', ich knie und bete,
Bete dich an in der heiligen Halle

Des hohen Tempels . . . . . .

Und:

Allbelebender Geist, o du Begeisterer,
Kraft der Kräfte, du Quell jeder Veredelung,
Quell auch meiner Gedanken,
Inhalt meiner Gedankenkraft usw.

(Zur Philosophie und Geschichte. Tüb. 1808. 8. Teil. S. 300/301.)

[2]) II, 51.

we may determine justly the Relation which Virtue has to Piety; the first being not compleat but in the latter: Since where the latter is wanting, there can neither be the same Benignity, Firmness, or Constancy; the same good Composure of the Affections, or Uniformity of Mind. And thus the Perfection and Height of Virtue must be owing to the Belief of a God[1]).

Und nun noch einige Worte über die Wurzel der zur Natur des Menschen gehörigen religiösen Vorstellungen und Affekte. Shaftesbury nennt sie Enthusiasmus. An die Spitze seiner »Characteristics« hat er den »letter concerning Enthusiasm« gestellt, einen Brief, zu dem ihn die Unordnungen und Unruhen, welche einige aus Frankreich vertriebene und nach England geflüchtete Protestanten durch ihren schwärmerischen Fanatismus in einigen Provinzen hervorriefen, veranlaßt hatten. In diesen als den Vertretern der mannigfachen fanatischen Auswüchse in der religiösen Welt offenbarte sich die krankhafte Gestalt, die Mißbildung jenes ursprünglich gesunden Enthusiasmus, der als natürlicher Affekt nach unserem Philosophen die Grundlage alles menschlich Großen und Erhabenen bildet: *Nor can we, of our own accord, forbear ascribing to a noble Enthusiasm, whatever is greatly perform'd by any of Heroes, Statesmen, Poets, Orators, Musicians, and even Philosophers themselves. So that almost all of us know something of this Principle*[2]). Männliche Begeisterung und edle Leidenschaft für alles Wahre, Schöne und Gute begegnet uns überall in den Werken der Natur und Kunst, in der wahren Freundschaft und der Liebe zum Vaterlande, in den sittlichen Handlungen u. s. f. — sie ist im Grunde doch nichts anderes als die Tugend selbst, als deren natürliche Begleiterinnen die Heiterkeit und die Grazie erscheinen. Und diese Heiterkeit, diese frohe Gemütsstimmung *(good humour)* ist *the best foundation of Piety and true Religion*[3]), sie ist am geeignetsten, um über religiöse Fragen zu reflektieren und uns vor religiöser Melancholie und dem daraus entspringenden Aberglauben zu schützen.

---

[1]) II, 76. — [2]) I, 54. — [3]) I, 22.

Wenn wir uns die Frage vorlegen, ob wir in irgend einer Beziehung von einer möglichen Anregung zu Shaftesbury's religionsphilosophischen Ansichten reden können, so darf der Name Montaigne auch hierbei nicht ungenannt und unbeachtet bleiben. Es ist interessant, daß wir gerade hier die Parallele beider Philosophen fast Punkt für Punkt verfolgen können.

Für die Betrachtung bietet uns ausschließlich den Stoff Montaigne's umfangreichster Essai (XII), die Apologie des Raimond von Sebonde, der in seiner »theologia naturalis« — wie uns Montaigne erzählt — sich die Aufgabe gestellt hatte: *par raisons humaines et naturelles d'establir et verifier contre les atheistes touts les articles de la religion chrestienne*[1]). Montaigne, begeistert von der, wie er glaubt, glücklichen Durchführung dieses kühnen Unternehmens, sucht den Verfasser gegen die Angriffe seiner Gegner zu verteidigen, ob mit oder ohne Erfolg, darf an dieser Stelle unerörtert bleiben. Was uns hier das Wesentliche zu sein scheint, sind seine teleologischen Argumente, sein Theismus und der mit diesem aufs engste verknüpfte Optimismus. Da finden wir zunächst Sätze einer gewöhnlichen Teleologie: *Quand vous veoyez une riche et pompeuse demeure, encores que vous ne sçachiez qui en est le maistre: si* (sicherlich) *ne direz vous pas qu'elle soit faicte pour des rats: et cette divine structure que nous veoyons du palais celeste, n'avons nous pas à croire que ce soit le logis de quelque maistre plus grand que nous ne sommes*[2])? Und ferner: *Aussi n'est il pas croyable que toute cette machine* (d. h. die Welt, ein Bild, das wir in gleicher Weise bei Shaftesbury gefunden haben) *n'ayt quelques marques empreintes de la main de ce grand architecte, et qu'il n'y ayt quelque image des choses du monde rapportant aulcunement à l'ouvrier qui les a basties et formées*[3])? Wir dürfen indeß diesen teleologischen Betrachtungen bei Montaigne noch keinen allzu großen Wert beimessen, da sie erst später durch den Einfluß der Naturwissenschaft und durch das so geweckte Interesse

[1]) II, 158. — [2]) II, 305. — [3]) II, 168.

am Kosmos zur vollen Geltung kamen. Dies Interesse vermissen wir bei Montaigne noch sehr. Schönheit der Natur und Vollkommenheit der Welt sind ihm noch ziemlich fern liegende Gedanken, und wir dürfen die Ergänzungen derselben in Bezug auf Shaftesbury wohl bei Giordano Bruno und bei Spinoza suchen.

Auf den teleologischen Betrachtungen baut Montaigne auch nur unsicher seinen Theismus auf, er erklärt und stützt ihn mehr durch dieselben, seinen Theismus, der gleichsam wie eine selbstverständliche Idee sein ganzes Denken beherrscht. Seinen Gottesbegriff lernen wir am deutlichsten aus folgender Stelle kennen: *De toutes les opinions humaines et anciennes touchant la religion, celle là me semble avoir eu plus de vrayssemblance et plus d'excuse, qui recognoissoit Dieu comme une puissance incomprehensible, origine et conservatrice de toutes choses, toute bonté, toute perfection, recevant et prenant en bonne part l'honneur et la reverence que les humains luy rendoient, soubs quelque visage, soubs quelque nom et en quelque maniere que ce feust*[1]). ... .

Lauter Güte, lauter Vollkommenheit macht also auch nach Montaigne das Wesen der Gottheit aus, und nichts lesen wir von Affekten des Zornes und der Rache, von Eigenschaften Gottes, die für das kirchliche Dogma unentbehrlich sind. Auch hier können wir sagen, daß der vollkommene Theist, der in Gott den schöpferischen und erhaltenden Geist aller Dinge sieht, zugleich der überzeugte Optimist ist, wie wir ihn in seiner Auffassung vom Menschen kennen gelernt haben. Und die aufrichtig fromme Weltanschauung des Theisten Montaigne, die sich in den Worten kundgibt: *Il suffit à un chrestien croire toutes choses venir de Dieu, les recevoir avecques recognoissance de sa divine et inscrutable sapience; pourtant les prendre en bonne part, en quelque visage qu'elles luy soyent envoyees*[2]) — ist sie im Grunde etwas anderes, als der Gedanke Shaftesbury's, daß durch den Glauben an einen gerechten und guten Gott die Tugend ihre Vollendung und ihren Gipfel erhält?

---

[1]) II, 276. — [2]) I, 308.

Wenn wir nun sagen, Montaigne's Geist habe zuerst, gegen die mittelalterlich-asketische Moral reagierend, diese enge Verknüpfung von Theismus und Optimismus konzipiert, und diesen Gedanken habe von hier die Aufklärung übernommen, so dürfen wir doch nie vergessen, daß diese Montaigne's stark hervortretendes konfessionelles Interesse übersehen und sich nur an seine allgemeine, natürliche Religion gehalten hat.

Suchen wir zum Schluß unserer Betrachtung noch kurz nach einer Analogie zu Shaftesbury's Enthusiasmus bei Montaigne, so hält es nicht schwer, jene uns bekannte, begeisterte Schilderung der Tugend bei unserem Weisen von Perigord in dieser edlen Leidenschaft wiederzuerkennen, deren herrlichste Offenbarung für beide Philosophen in der reinen, wahren Freundschaft besteht. Männliche Begeisterung bei Shaftesbury und männliche Lust bei Montaigne — sie waren für beide doch letztlich nichts anderes als die Tugend selbst, die sie nur in Verbindung mit deren natürlicher Bundesgenossin, der Heiterkeit, sehen wollten. Und wie für Shaftesbury eine frohe, glückliche Gemütsstimmung die beste Grundlage für wahre Religion ist, so erklärt auch Montaigne, nie frömmer gewesen zu sein, als wenn er am frohsten und glücklichsten war. —

Wir sind am Ende unserer Untersuchung. Wie gleich und doch wie verschieden stehen Montaigne und Shaftesbury vor uns! Montaigne, in dessen Brust zwei miteinander kämpfende Seelen wohnen, gebunden an alte Autoritäten und doch die im Geist geschauten neuen ethischen Ideale nach Möglichkeit verwirklichend, ein unfertiger Charakter, wie ihn nur die Zeit des Übergangs vom Alten zum Neuen hervorbringen kann — und Shaftesbury, eine einheitlich-geschlossene, stolze Natur, ohne Zeichen eines inneren Zwiespalts. Und in dieser durch die geistige Atmosphäre ihrer Zeit und durch die Naturanlage bedingten Verschiedenheit — welche innere prinzipielle Einheit ihrer ethischen Ziele und des Weges zu ihnen: In der gesunden Menschennatur allein liegt alles Wahre, Gute und Schöne! Nicht um die Lösung

erkenntnistheoretischer und metaphysischer Probleme war es beiden Philosophen zu tun, sondern das Ideal einer allseitigen, künstlerischen Ausgestaltung und Vollendung der menschlichen Natur und des menschlichen Wesens, das Ideal eines »virtuoso«, einer freien, starken und stolzen Persönlichkeit, die souverän ihr ethisches Recht geltend macht, stand vor ihrer Seele, ein Ideal, das beide, ein jeder in seinem Jahrhundert, so vollkommen wie nur möglich, in sich verkörpert haben. *Quid verum atque decens, curo et rogo et omnis in hoc sum*[1]).

Die Analyse und die Vergleichung der praktischen Philosophie unserer beiden Denker hat viele Züge einer inneren Verwandtschaft und Übereinstimmung ergeben, einer Übereinstimmung, die sich schwerlich auf eine Zufälligkeit der praktischen Denkrichtung zurückführen läßt. Wir können daher nicht anders als von einer Anregung oder einem Einfluß — sei er nun bewußt oder unbewußt — des Renaissancephilosophen Montaigne, der den neuen Göttern in seinem Innern folgt, auf Shaftesbury reden und wir stützen uns hierbei nicht auf die Argumente einer äußeren wörtlichen Entlehnung des letzteren vom ersteren, sondern, was uns mehr bedeuten will, auf das Argument einer prinzipiell inneren Gleichheit und Einheit dessen, was sie in ihrer praktischen Philosophie ersehnten und erstrebten. Es muß durchaus zugegeben werden, daß Shaftesbury, wie es eben die ganze Philosophie seiner Zeit mit sich brachte, durch die Form einer, wenn auch nicht ganz streng wissenschaftlichen, so doch klaren, einheitlichen Darstellung, durch das Hineinziehen des sozialen Faktors und des der Naturbetrachtung ein beträchtliches Stück über Montaigne hinausgegangen ist, es soll das persönliche Moment der heiteren, fröhlichen und gütigen Naturanlage, der Charakter eines »εὔκολος« bei unserem brittischen Denker nicht ungenannt bleiben, und bei ihm das Mißfallen an zeitgenössischen Theorien (Hobbes, Locke) keineswegs geleugnet werden, doch darf über all' diesem der Name des geistreichen

[1]) Horaz, Epist. I, 1, 11.

und überaus anregenden Philosophen und späteren Einsiedlers auf Schloß Montaigne nicht unterschätzt und unbeachtet bleiben.

»Was wir sind, das sind wir Anderen schuldig«: Die höhere Einheit, auf der doch letztlich Montaigne's und Shaftesbury's Ethik beruhte, war der Boden der Antike, auf dem denn auch kein anderes als das mit lebendiger Kongenialität geschaute und nach besten Kräften verkörperte Ideal einer ethisch-aesthetischen Humanität erstehen konnte.

Um zu zeigen, wie sehr dieses Ideal in unserer deutschen klassischen Periode nachgewirkt hat, brauchen wir nur die Namen eines Schiller, Herder und Goethe zu nennen. Wir wissen, von wie großem Einfluß Shaftesbury's Moral auf die Gedankenwelt Schiller's, auf seine aesthetische Auffassung des ganzen Lebens gewesen ist, daß die »schöne Seele« Schiller's sich aufs engste mit dem Begriff der aesthetischen Sittlichkeit und der sittlichen Anmut Shaftesbury's berührt. Wir weisen hierbei hin auf Schiller's Abhandlung »Über Anmut und Würde«, von der man sagt, daß sie Shaftesbury's Geist am reinsten wiederspiegele, wenn Schiller auch in dem letzten Teile durch die Aufnahme des Kantischen Elementes der »Würde« wesentlich über den englischen Philosophen hinausgegangen ist[1]).

Und mit welcher Verehrung ist Herder für den großen Moralphilosophen eingetreten, von dem er sagt, daß die Ader der reinsten Begeisterung für Wahrheit und Tugend in allen seinen Schriften schlägt! Herder sah in Shaftesbury's Philosophie »eine Führerin durchs Leben, eine Bildnerin der Sitten«.

Und endlich Goethe, in dem die aesthetische Humanität des XVIII. Jahrhunderts ihre glänzende Vollendung fand. »Goethe's harmonische Künstlernatur überzeugte Schiller von der Durchführbarkeit seiner hohen Pläne, in ihr fand er als induktiver Forscher den besten Beleg und die schönste Verwirklichung seiner Spekulation«[2]). Der schöne und tiefe

[1]) Vergl. Oskar Walzel's Einleitung zu Schiller's philosophischen Schriften; Säkular-Ausgabe, Band II.

[2]) Walzel, VI u. VII.

Gedanke, den Goethe im »Wilhelm Meister« und im »Tasso« künstlerisch ausgestaltete, der Gedanke der Lebenskunst, daß es eines jeden Menschen Aufgabe sei, der Künstler seines eigenen Lebens zu werden; er ist doch im Grunde derselbe, den vor ihm schon Shaftesbury in seinem »virtuoso« zum Ausdruck brachte. Und vor Shaftesbury wieder war es Montaigne, der es als das herrlichste Meisterstück eines Menschen erachtete, sein Leben recht zu überlegen und einzurichten. Am schönsten leuchtet uns die Aufgabe und das Ziel seiner Philosophie aus diesen Worten hervor: *Avez vous sceu composer vos moeurs? vous avez bien plus faict que celuy qui a composé des livres; avez vous sceu prendre du repos? vouz avez plus faict que celuy qui a prins des empires et des villes. Le grand et glorieux chef d'oeuvre de l'homme, c'est vivre à propos: toutes aultres choses, regner, thesauriser, bastir, n'en sont qu'appendicules, pour le plus*[1]).

So sehen wir, wie die Gedanken des Philosophen von Perigord über Jahrhunderte hin sich fruchttragend weiterentwickelt haben, und sein Ideal von der Vollendung der Menschlichkeit durch die erfolgreiche Vermittlung Shaftesbury's in den Humanitätsbestrebungen unserer klassischen Dichter und Denker seine innerlich tiefste und nachhaltigste Wirkung gefunden hat.

---

[1]) IV, 172.

Lebenslauf.

Geboren wurde ich, Wilhelm Hugo Franz Klingenspor, evangelisch-lutherischer Konfession, als Sohn des Kaufmanns, jetzigen Rentners Hans Klingenspor und seiner Ehefrau Minna, geb. Burgdorf, am 5. Februar 1882 in Gr.-Lafferde, Provinz Hannover. Meine Schulbildung erhielt ich zunächst auf dem »Neuen Gymnasium« zu Braunschweig, das ich bis zum Jahre 1899 besuchte. Dann war ich krankheitshalber gezwungen, $1^1/_2$ Jahre die Schule auszusetzen. Gesundheitsrücksichten veranlassten mich, im Jahre 1900 nach Blankenburg a. Harz überzusiedeln, wo ich am dortigen Gymnasium Ostern 1903 das Abiturientenexamen bestand. Ich studierte zunächst Theologie in Tübingen, Bonn, Berlin und Göttingen und legte Oktober 1906 die erste theologische Prüfung vor dem Herzoglichen Konsistorium in Wolfenbüttel ab. Nach bestandenem Examen widmete ich mich eingehender dem philosophischen Studium, das mich schon früher beschäftigt hatte, und hörte noch drei Semester lang philosophische Vorlesungen in Göttingen.